قوله قلنا الكلام فيما علم الخ اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين اما منع المقدمة
الاولى فبان يقال لا نسلم الحصر المذكور في قوله انما يكون في المتواتر اذ قد يحصل به
العلم التعييني بدون التواتر بالالهام في حالة اليقظة على ما ذهب من رأى من بعض
الاولياء او بان يسمع من فيه عليه السلام في المنام على ما ذكره بعض ائمة الحديث او
بالعلم بكمال بلاغته ونهاية فصاحته واما منع المقدمة الثانية فبان يقال لا نسلم
قوله فيرجع الى القسم الاول وهذا لان الكلام في الخبر الذي علم ...

اى عدم احتمال النقيض والتشكك اى عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم يعم الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت والا كان جهلا او ظنا
او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط
فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر
الرسول بان سمعنا من فيه او تواتر عنه ذلك او غير
ذلك بل في المحكوم لما جاء الواحد فانا لم نفد العلم
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فان
كان متواترا او سمعنا من في رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر
المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري
في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك
الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم

وسلم والاستدلال انما هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله
مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون البينة على المدعي
وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم
لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك
او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب
كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا
المراد من كونه سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا
مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة
العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة
الرسول فحكمه حكم خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وخبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر وقيل بعيد بانه لا يفيد بمجرده بل
بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذا

معلل

معلل العالم حادث دیسه بلا دلیل اکر سائل لا نسلم درسه منع مجاز لغوی درلر
لا نسلم حکماك فسادی مستلزم در درسه نقض اجمالی شبهی درلر اکر لا نسلم سنك عندنده
حادث ایسه بنم عندمده قدیم در دیو بو بله تقریب ایدرسه یعنی بو بله فرض ایدرسه الا معارضه
تقریبیه درلر اکر دعوا معلل اولورسه سائل با لکن صغرانك یاخود با لکن کبرا انك منع
ایدرسه الا قضیه درلر کرك سنو ایله کرك سنوسز اکر مجموع دلیلك لانم درسه لا علی التعیین
الا نقض اجمالی درلر بلا سنو مسموع دکلدر اکر سنك عندنده بو بله ایسه بنم عندمده خلاف
یا بجور درسه الا معارضه تحقیقیه درلر اکر دلیل ایله منع ایدرسه الا غصب درلر

قابتیر

اى البرهان اللمى هو الاستدلال من العلة الى المعلول كالنار على الدخان والآنى
من المعلول الى العلة كحركة الاوراق على وجود الريح والمصنوعات على الصانع

خواجه زاده

يقرأ في المطالعة

اللهم افتح علينا حكمتك وانشر علينا رحمتك بحق

عظمتك وجلال عزتك يا ارحم الراحمين

اللهم ارزقنا فهم النبيين وحفظ المرسلين

والهام الملائكة المقربين يا اكرم الاكرمين ويا

ارحم الراحمين بحرمة طه ويسين.

هذا شرح لعقائد النسفي ومؤلف هذا الكتاب
مولانا سعد الدين التفتازاني عليه الرحمة

سعد الدين
هذا كتاب نسفي في علم الكلام ومصنف
هذا الكتاب ملا سعد الدين التفتازاني رحمه الله

٧٨٤

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 641

RAĞIP P.
Ka.. N.
776

طر ١٥

ك ٧٧٨

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال
صفاته المتقدس في نعوت الجبروت
عن شوائب النقص وسماته والصلوة
على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق
الحق وحماته وبعد فان مبنى علم
الشرايع والاحكام واساس قواعد عقائد
الاسلام هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقايد
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة

والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في
دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر
الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي
للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي
لليقين جواهر وفصوص مع غاية التنقيح
والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين
معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته
مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام
في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير و
تدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد
بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح
المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي
الاقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي
الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد

وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام
الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى
فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى
اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق
الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف
مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة
والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة
النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة
الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة
الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين و
ترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين



المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف
الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتا
وى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا
بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط و
تمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه
باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة
اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة
العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه
كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام
اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض
المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق

القران ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول
ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام
فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق
على غيره تمييزا اولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة
الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل و
مطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا و
نزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه
هو الكلام لا غيره من العلوم كما يقال للاقوى
من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه
على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا
فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا
هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق



الاسلامية خصوصا مع المعتزلة لانهم
اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر
السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد
وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل
عن مجلس الحسن البصري يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة
وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم
توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة
في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي
الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا
والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول

يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث
يا رب لم امتّني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر
فاومن بك واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول
الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك
لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح
لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال
الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه
بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة
ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم
لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا
فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا

مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا
الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو
كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه
اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية
وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته
الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه
الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه
فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل
اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين و
الخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين
والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات
واساس المشروعات ثم انه لما كان مبنى الكلام على الاستدلال

بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده و
صفاته وافعاله ثم منها الى السمعيات فناسب
تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما
ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم
فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق
للواقع يطلق على الاقوال والعقايد والاديان
والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله
الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما
بان المطابقة يعتبر في الحق من جانب الواقع
وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم
مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع
اياه حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء
وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق

للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور
الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان
ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة و
باعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن
ذلك ماهية والشيء عندنا هو الموجود و
الثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ
مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا
بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا
المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض
امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب
الوجود موجود وهذا كلام مفيد ربما
يحتاج الى البيان ليس مثل قولنا الثابت ثابت
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى

وتحقيقه ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى
بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان
ذلك لغوا فالعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد
العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق
والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه
لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت
حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها خلافا
للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء
ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقد
الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر



من ينكر ثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك
وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية
لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض
الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه
ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي
حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد
ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول
يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا
ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض
شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة و
النظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها
ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط
الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض

بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة
وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي
حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم
لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا
اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا
معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت
الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب
العلم وهي صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه
موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك
الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات

والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان
كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد
بالمعاني وللتصورات على انها لا نقائض لها
على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات
هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم
مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الملك والانس
والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا
لسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة و
الخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه
الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق
والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا
فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر و

والعقل وسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل
لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في
الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى
العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل
والالة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة
بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة
ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات
قلنا هذا مبني على عادة المشايخ في الاقتصار
على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة
عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس
احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية
مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا اخر
لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسمى بالحس المشترك



المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق غرضهم
بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
النظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا
ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب المقدمات فجعلوا السبب في العلم
بان النار حارة وبعض اوجابان الكل اعظم من الجزء وان
نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل
للصفراء وان العالم حادث هو العقل وان كان
في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتها
الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية
السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى

ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك
وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الملتقيتين
تتلاقيان في الدماغ ثم يفترقان فيتأديان
الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال
والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك
مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال
العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة
في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى الخيشوم والذوق وهي قوة منتشرة
في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في
الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس
وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة



والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو
ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها
اي من الحواس الخمس يوقف اي يطلع على ما وضعت
هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق
كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعام والشم
للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما
انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما
ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس
فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك
الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك
حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود
في الفم والثاني الخبر الصادق اي المطابق للواقع
فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك

النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا
فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد
يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به او لا
على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابقه
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر
فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق
بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه
لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه
وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة
موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية
في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل
العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب



اقرب وان كان ابعد فهنا امران احدهما ان
المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا
نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه
ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به
ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى
الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل
عيسى صلوات الله عليه واليهود بتأبيد
دين موسى صلى الله عليه وسلم فتواتره ممنوع
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم
الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون
مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان
قيل الضروري لا يقع التفاوت والاختلاف

ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى
من العلم بوجود اسكندر والمتواتر فقد يكون
افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية
والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل التفاوت انما هو
الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف
الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا
كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني
خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة
والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ
الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي
عليه السلام فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله
اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل
بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن



التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري
وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا
آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو
العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع واما كونه اي الدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بشيء آخر فبالتأمل اوفق واما كونه
موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة
على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا
فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع
العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه
واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عليه السلام
يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كا
كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن
التيقن

جزء من الكسب وبهذا يجعل استدلاليا واما العقل وهو قوة
للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه
من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في
الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء والجواب ان
ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل
مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه
اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا
او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا
للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات
النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه

خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال
من الاثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يتعين فيه النظر كما يقال قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا
مقرونا بالشرائط فيكون كل نظر صحيح مقرونا بشرائطه
مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل
لا يليق بهذا المختصر وما ثبت منه اي من العلم
الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج
الى التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
على شيء ومن توقف فيه حيث يتوهم ان جزء الانسان كاليد
مثلا قد يكون اعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل
وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا

من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا
او من المعلول الى العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان
هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهذا اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات
فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر
في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار
الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد
يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا
اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض



لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم
الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى
في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده
وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى
فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل
اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع
تفكر كالعلم بوجود النار عند وجود الدخان
والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق
الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل
الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة
وكان الاولى ان يقال اسباب العلم بالشيء الا انه قال
التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما

اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
وبالكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان
تخصيص الصحة بما ذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه
اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل
العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير
من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد
فقد يفيد الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا
فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى
الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال
عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات و
عالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى
لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه
من السموات وما فيها والارض وما عليها محدثة



محدثة اي مخرجة من العدم الى الوجود بمعنى انه كان
معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى
قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم
العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها
لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بالحدوث على
ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا
بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه
ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث
لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل
لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل
دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام
بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير
تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه

تابع للتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله التي

يقومه ويعني وجود العرض في الموضوع هو ان

وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع

بحيث يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان

وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر

فلهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة ان معنى قيام

الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه

بغيره اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني

منعوتا سواء كان متحيزا كما في اعراض الجسم اولا

كما في صفات المجردات وهو اي ما له قيام بذاته

من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا فهو

وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد

الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض

من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة

وليس هنا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح



حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء بل هو

نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه

هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاول

بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه

اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية

لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر

لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار

يقال جسم اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام

في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب وهو

يعني الغير الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا

وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل

وهو الجوهر الفرد احترازا عن ورود المنع بان

لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل

لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول

والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا

لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وقيل
الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى
ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية
على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو
ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان
الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية
لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما
غير متناه الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما
قبل الافتراق والله تعالى قادر على ان يخلق فيه
الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي
تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة
الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى

المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل
على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء
لان حلولها في المحل ليس حلولا سريانيا حتى يلزم
من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما
الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية
بل يقولون انه قابل للانقسامات غير متناهية
وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم
والصغر باعتبار المقدار القائم به و
الافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا
مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف
فان قيل فهل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم ففي
اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات
الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي

لاقدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول
الهندسة المبني عليها دوام حركات السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما
لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في
التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت
على ما يتحقق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على
ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث
في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف
احترازا عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها
قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة
ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان وهي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها
تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة
والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة
ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح



وانواعها كثيرة ليست لها اسماء مخصوصة والاظهر
ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا
تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة
والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو
طريان العدم كما في اضداد ذلك فان العدم
ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ
الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان
فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا
تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو

عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في
حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو
ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل
في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان
واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا
كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا
قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى
على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان
وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما
فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية
الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية
بالغير والازلية تنافيه ولان كل حركة فهي على
التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز
الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة

وقد عرفت ان ما امتنع عدمه امتنع قدمه واما
المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو
ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو
محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار
الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول
والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة والجواب
ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وهي الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود
المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني
ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ
منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال و
الامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير
مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوثها

الاعراض ضرورة انها لا يتقدم الا بما التناهى الا
ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من
الجسم فيها وجود الحادث فيه بل عبارة عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركة
الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى
لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يعترفون
انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما القديم هي الحركة
المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن
الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات الى قوله لو كان كل جسم في حيز لزم عدم
تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند
المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وتنفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث

٢١

محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة
امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت
ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات
الواجب الوجود الذي وجوده من ذاته ولا يحتاج
الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له
مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود
مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ
الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان
ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها
وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من
غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو
اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه
لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت
الى علة وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها

لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا
عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور
الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول
الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا
الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين
بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من
الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان
الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد
في الاولى ما لم يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع
وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد
على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا
التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم



الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان
احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من
الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى و
مقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا
تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد
والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى
حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية
له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني ان
صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم
الواجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما
تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه
لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة

بكل منهما انه لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين
وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا
يحصل شيء منهما فيلزم عجزهما معا او يحصل احد
دون الآخر فيلزم عجز احدهما وكفى امارة الحدوث
والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا وههنا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم
يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم
عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان
يتفقا من غير تمانع او تكون الممانعة والمخالفة
غير ممكنة لاستلزامها المحال او يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا
واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية

جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشار اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجها عن
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز
الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد
فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي
السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا
محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع
لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا
يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة
ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء

الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد
الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة
لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا
لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية
من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان
احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط الشديد
هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون
الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة
حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم
مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير
المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
فان بعضهم ذهب على ان القديم اعم لصدقه على

على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين
ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته وتمسكوا على ان كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم
اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل

ممكنا في نهاية فان قيل فهي قديمة بالزمان
المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج الى الذات الواجب فهي قديمة
اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث
الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد
وسيأتي ان شاء الله تعالى لهذا زيادة تحقيق الحي

القادر السميع العليم البصير الشائي المريد لان بديهة
العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة
والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات
على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها
وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك

مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه

لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون
ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع
لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره
بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز
والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله
وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر
ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو
الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري
تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في
الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض

الحركة وبطؤها ليس تماما إذ ليس هنا
شيء هو حركة فقط هو سرعة وبطؤ بل ههنا حركة
مخصوصة تسمى بالنسبة إلى البعض الحركات سريعة
وبالنسبة إلى البعض بطيئة وبهذا تبين أن
ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة
إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات
ولا جسم لأنه متركب ومتحيز وذلك أمارة
الحدوث ولا جوهر أما عندنا فلأنه اسم للجزء
الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله
تعالى متعال عن ذلك وأما عند الفلاسفة فلأنهم
وإن جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا
كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن
وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت
كانت لا في موضوع وأما إذا أريد بهما القائم
بذاته والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع

إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المتركب و
المتحيز وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم
والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى
عنه فإن قيل كيف يصح إطلاق الموجود والواجب
والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا
بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال
إن الله تعالى والواجب والقديم ألفاظ مترادفة
والموجود لازم للواجب وإذا ورد الشرع
بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه
من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم
معناه وفيه نظر ولا مصور أي ذي صورة
وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن ذلك
من خواص الأجسام يحصل لها بواسطة الكميات
والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات

ولا محدود اى ذى حد ونهاية ولا معدود
اى ذى كثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة
كالمقادير المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر
ولا متجز اى ذى ابعاض واجزاء ولا متركب
لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب
فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا
متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد
ولا يوصف بالماهية اى بالمجانسة للاشياء
لان معنى قولنا ما هو اى من اى جنس هو
والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول
مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن فى مكان لان

لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة
عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد
والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد
متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا
التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ
المتوهم الذى يشغله شئ ممتد او غير ممتد
فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما
الدليل على عدم التحيز انه لو تحيز فاما فى
الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا
للحوادث وايضا فاما ان يساوى الحيز او
ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون متجزيا واذا لم يكن فى مكان لم يكن
فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما

حدوده واطرافه كالامكنة او نفسه كالامكنة
عن عرض الاضافة الى الشيء ولا يجري عليه زمان
لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد وعند الفلاسفة مقدار الحركة والله تعالى
منزه عن ذلك وعلى ان ما ذكره من التنزيهات
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل
والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب
التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر
فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده
فلم يبال بايراد الالفاظ المترادفة في
التصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى
التنزيه عما ذكره على انها تنافي وجوب الوجود
لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على
ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان
معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى

ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما
يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك
وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف
باوصاف الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا
فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون
على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم
اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية
الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم
دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل
تحت قدرة الغير فيكون بخلاف مثل العلم والقدرة
فانها صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها
واضدادها صفات نقصان لا دلالة للمحدثات
على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن
عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما
منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال

هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان
كل موجودين فرضا فلا بد ان يكون احدهما متصلا
بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا والعالم في جهة
فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس
باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على
التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى
على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول
بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا
لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا
للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما
اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا



شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف
فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل
واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية
ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود
ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة قديما وواجب الوجود ودائما
من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف
واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا
مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده
في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة من وجوه
كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا
بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام

قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد الاستواء في
الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات
والصلابة والرخاوة والظاهر أنه لا مخالفة لأن مراد
الأشعري من المماثلة المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي أن يحمل
كلام البداية أيضا وإلا فاشتراك الشيئين في جميع
الوجوه وساواتهما في الأوصاف يرفع التعدد فكيف
يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لأن
الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار
إلى مخصص مع أن النصوص القطعية ناطقة
بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل
شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات
ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية أنه لا يعلم
ذاته والنظام أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح
والبلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة

وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد
وله صفات لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حي إلى
غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة
وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة و
الحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر
بمنزلة قولنا أسود لا سواد له وقد نطقت النصوص
بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الأفعال
المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته
عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي
من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا
من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض
مستحيلة البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي

شامل لما النزاعي فانه كما ان للعالم صانعا عالما
فهو عرض قائم به زائد عليه حادث فكذا الصانع
العالم علم هو صفة ازلية قائمة زائدة عليه
وكذا جميع الصفات فانكرت الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى
باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات
قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا
تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير
لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة
وحيا وعالما وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا
للخلق وكون الواجب غير الواجب قائم بذاته الى غير
ذلك من المحالات ازلية لا كما زعم الكرامية
من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة



لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام وهو قائم بغيره لكن مرادهم
نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له
غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات
الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة
مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في
كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو
الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات
ثلثة من القدماء فما بال الثمانية واكثر اشار الى
الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات
الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم
قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم
يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم

انتبقا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم
والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس
وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام
فجوزوا الانتقال والانفكاك فكانت ذوات
متغايرة ولنا انه لا يتوقف التعدد والتكثر
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب
الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك
متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض
والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من
اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة
كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل
ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترئ
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا
غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال

قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما
في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا غير منفصل
عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء
وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم
بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قديم بذاته موصوف بصفات
الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما
لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من
الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما
واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين

بحيث يعقل ويتصور وجود احدهما بدون الآخر اى
يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا
تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما
واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم
الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة
مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات
الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال و
الواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها و
بقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه
ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة
متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ
وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع و
العرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم بدون

بدون الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة
اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز
وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظ
فاسد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل
منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا و
العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة
بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون
العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة
ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ح ظ
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع

بانه يتصور وجود البعض كالعالم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا بهذا
المعنى من انه لا يستقيم في العرض مع المحل فلو اعتبر
وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل
متضايفين كالاب والابن والاخوين كالعلة و
المعلول بل بين الغيرين لان المغايرة من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان
يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح
الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا
الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا
يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا
لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام

فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من
العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون
الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به
احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا
لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد
مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه
ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم
وهي صفة ازلية تنكشف بها المعلومات عند تعلقها
بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها والحياة وهي صفة ازلية توجب
صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات

فيدركه ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم و
على طريق تاثر حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من
قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم
العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث
والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة
في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد
الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما
تنبيه على الرد على من زعم ان معنى ارادة الله تعالى
فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب و
ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف
بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع
والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين
وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع

لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق وهو تكوين
مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق و
الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة و
غير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة
حقيقية ازلية قائمة بالذات وهي التكوين لا
كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال
والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى
بالقران المركب من الحروف وذلك لان كل من
يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل
عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير
العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده
قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره
ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان

على الفاسد دليلا وقال عمر انى زورت فى نفسى مقالة
كثيرة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما
اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت كونه صفة
اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء انه تعالى
متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت ماخذ
صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية وهى
العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام ولما كان فى الثلثة الاخيرة
زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها و
قدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو
اى الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة
امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام ماخذ الاشتقاق
به وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من

جنس الاصوات والحروف ضرورة انها اعراض حادثة
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف
الاول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية
القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم وهى اى الكلام
صفة اى معنى قائم بالذات منافية للسكوت
الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه والافة
التى هى عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة
كما فى الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة
كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على
الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت و
الخرس انما ينافى التلفظ قلنا المراد السكوت و
الافة الباطنيان بان لا يدبر فى نفسه التكلم او لا
يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا

هذه اعني السكتة والآفة والله تعالى متكلم
بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر
والنهي والخبر باختلاف التعلقات والاضافات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها
واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد
ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسه فان قيل
هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها
فيكون متكثرا في نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا
وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع
الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي
على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب

طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة
ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة
واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان
قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث
والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب
تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في
الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه
فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت
وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله
فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر
الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة
الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا
يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام

حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا
الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو
الحادث فقال والقرآن كلام الله غير مخلوق وعقب
القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات
والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا
او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على
وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة
فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق
ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن و
تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام

الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى
له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ
الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما
استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات
المخلوقات وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم
والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا
معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار
كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف
بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به
الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف البارى

تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ومن اقوى شبه المعتزلة انكم تتفقوا على ان
القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف
تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات
الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو
اي القرآن الذي كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا
اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه
محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا
بالحروف الملفوظة مسموع باذاننا بتلك ايضا غير
حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في
القلوب ولا في الالسنة ولا في الاذان بل هو معنى قديم قائم
بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ
بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق

يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون
حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء
وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل
على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في
الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته
الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة
كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم على المحدث مس القرآن ولما كان دليل
الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم
عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول
بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي

للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى واما
الكلام القديم الذى هو صفة الله تعا فذهب الاشعرى
الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
وهو اختيار الشيخ ابى منصور فمعنى قوله تعا حتى
يسمع كلام الله اى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت
علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام
الله تعا لكن لما كان بلا واسطة الملك والكتاب خص
باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعا حقيقة
فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان
يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والايات كلام الله تعا والاجماع على خلافه وايضا
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعا حقيقة مع
القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المفصل الى
السور والايات اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعا اسم مشترك

مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له تعا وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعا ليس من
تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون
الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعا وما وقع
فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه
انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ
به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى
فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض
المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعا
معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول
اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به
ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان
القران اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم

كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء
فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ
بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل
بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء
وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى
التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما
القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من
يسمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه
الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل
لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم
البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث
اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة
او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا
والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك
ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة
لله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون
له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ من غير
ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثانى
انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن
فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اى
الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر
على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض

الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم
التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين
العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث
عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع انه
لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم
به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في
استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين
على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل
كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء وبعده ومعه
ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا
ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق
والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى الارادة والقدرة فان القدرة

القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد
الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار
الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء
متن قال ان التكوين قديم
من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه
وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث
بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم
متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق
ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء
الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم

العالم وهو باطل اولا فلان التكوين ايضا قديم
مع حدوث المكون المتعلق به فيما يقال ان القول
بتعلقه بوجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ
القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
به فيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا
صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير و
الحاصل انا لا نعلم انه لا يتصور التكوين بدون
المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب
فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المضافين اعني الضارب والمضروب والتكوين
صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو
كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض يستحيل بقاؤه
فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من
وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف
فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت

وجود المفعول وهو عين المكون عندنا لان الفعل

يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب

والاكل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون

لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة

انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما

مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون

للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه

قادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه

بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم

مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف

وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه

لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين

اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود

وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود



فالاسود الا من قام السواد والخلق وهما واحد

فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير

الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان

يتامل في امثال هذه المباحث وان لا ينسب الى

الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة

على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح

محلا لنزاع العلماء وخلافا للعقلاء فان من قال

ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل

شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما

المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك

فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل

الى المفعول فليس امرا محققا مغايرا للمفعول

في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه

مفهوم المكون لئلا يلزم المحالات وهذا كما يقال

ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس

الخارج للماهية المحققة والعارض يسمى بالوجود
المحقق اى حيثما اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت ممكنا
وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا
يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات ان تكون الاشيا
وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية
قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا
له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت القد
بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات والاماتة الى غير ذلك
الى ما لا يكاد يتناهى واما كونا كل ما ذكرنا صفة

صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما
وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن
متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق
بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصيات التعلقات والارادة صفة
لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا او
تحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص
المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما
زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد
بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد
بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة

باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع
بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا
مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات
لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
الموجبة ورؤيته تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر
وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين
فلا خفاء في انه وان كان لدينا منكشفا في الحالتين
لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل وللنسبة
اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل
بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته مالم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل
عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع



الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان
الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين
جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من العلة
المشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم
ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو
مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق
علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت
كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما
لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها
بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها

فحينئذ اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة
فلئن سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات
كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة
ولئن سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي فلئن سلم
فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا
خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون
خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا
من بعيد انما ندرك منه هوية ما اما انسانيته وفرسيته
او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته
جمادية قد نفصل تفصيله فمتعلق الرؤية هو
كون الشيء له هوية ما وهو المعني بالوجود وشركته
ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو
الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد طلب

الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا
لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذاته تعالى وما لا يجوز
او سفها او عبثا وطلبا للمحال والانبياء عليهم السلام منزهون
منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن
ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت
المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة
وقد اعترض عليه بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام
كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم
المعلق عليه ممكنا بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو
محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة
في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم
قول موسى ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم
يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون

السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان
يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع السكون والحركة
واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو
مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما
الاجماع فان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية
في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها
ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم و
تأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية
مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من
الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية
القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع



منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان
ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت
مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب
على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية
الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة
البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة و
سائر الشروط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانها سفسطة
قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب
عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق و
افادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك
هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات و
الاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو

لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته
لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى
للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان
المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدركه الابصار لتعاليه
عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها
ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستنكار والجواب بان ذلك لتعنتهم وعنادهم
في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك
كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم
قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا و
لهذا اختلفت الصحابة في ان النبي هل رأى ربه
ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان
واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف

من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب
دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة
ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي
واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم
الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق واحتج
اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء
بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل
فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ
ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا
عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله

افعاله واما انا تاملنا فی حرکات اعضائه فی المشی
والاخذ والبطش ونحو ذلك وما یحتاج الیه من
تحریك العضلات وتمدید الاعصاب ونحو ذلك فالاول
اظهر الثانی النصوص الواردة فی ذلك کقوله تعالی
والله خلقکم وما تعملون ای عملکم علی ان ما مصدریة
لئلا یحتاج الی حذف الضمیر او معمولکم علی ان ما موصولة
ویشتمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة
لله تعالی او للعبد لم نرد بالفعل المعنی المصدری الذی
هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذی هو
متعلق الایجاد والایقاع اعنی ما نشاهده من الحرکات
والسکنات مثلا وللذهول عن هذه النکتة قد یتوهم
ان الاستدلال بالایة موقوف علی کون ما مصدریة
وکقوله تعالی خالق کل شیء ای ممکن بدلالة العقل
وکقوله افمن یخلق کمن لا یخلق فی مقام التمدح بالخالقیة
وکونها مناطا لاستحقاق العبادة لا یقال فالقائل

فالقائل بکون العبد خالقا لافعاله یکون من المشرکین
دون الموحدین لانا نقول الاشراک هو اثبات الشریک فی الالوهیة
بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق
العبادة کما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا یثبتون
ذلك بل لا یجعلون خالقیة العبد کخالقیة الله تعالی
لافتقاره الی الالات التی هی بخلق الله تعالی الا ان
مشایخ ما وراء النهر قد بالغوا فی تضلیلهم فی
هذه المسئلة حتی قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم
حیث لم یثبتوا الا شریکا واحدا والمعتزلة اثبتوا
شرکاء لا تحصی واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بین حرکة الماشی والمرتعش فان الاولی باختیاره دون
الثانیة وبانه لو کان الکل بخلق الله تعالی لبطل قاعدة
التکلیف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو
ظاهر والجواب ان ذلك انما یتوجه علی الجبریة القائلین
بنفی الکسب والاختیار اصلا واما نحن فنثبته علی

ما خلقته ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان

خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد

والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا

جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ

لا من اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو الخالق

للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا

يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك

الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة

حكاية من جانب الله تعالى

الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهى اى افعال

العباد كلها بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا

عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون اشارة

الى خطاب التكوين وقضيته اى قضائه وهو عبارة

عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء

الاحكام والاتقان

الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب

واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر

مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء

دون المقضى وتقديره وهو تحديد كل مخلوق

بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع

وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه

من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى

وقدرته لما مر ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى

القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل

فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا

يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى

اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه

علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف

المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور

والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه

وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح

قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح

فعلم من هذا ان الكفر وسائر القبائح بارادة الله تعالى والاثم ...

كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع

من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع

جداً حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني

احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة

فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد

اسلامي فاذا اراد الله اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي

ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين

لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك

الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل

على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق

الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه

عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا

يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا

ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا

ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد ونحن نعلم ان

الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به وقد يكون

مراداً وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله

تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل ونعم يسئلون الا ترى

ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان

عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك

من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح

على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون

بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت

معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا

وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها

ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق

بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه

لو لم يكن للعبد فعل اصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب

استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا كما

الفعل الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلّى وصام وكتب بخلاف
مثل طال الغلام واسودّ لونه والنصوص القطعية
تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا
لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم الله تعالى
ويريد ان العبد يفعله باختياره او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل يكون فعله الاختياري واجبا
او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان
الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وايضا
منقوض بافعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون
العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد
والارادة وقد سبق ان الله مستقل بخلق الافعال

الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا
يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة
هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش
دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي
عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته و
ارادته الى الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك
خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن
بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة
الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر
من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك
في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد
بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة

والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثلا ان الكسب
وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع
في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب
لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد
اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل
منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية و
المحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع
خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف
امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا
لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى
العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت بان الخالق حكيم لا يخلق

شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع
عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون
له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة
الضارة المؤذية بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن
وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود
النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون
متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن
ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل
المباح برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اعتراض
والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يعني
ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء
والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح

والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة
القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب
التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به
الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على
انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة
يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة
الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق
الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق
قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل
الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا
سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان
قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان

تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد
اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا
يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما
ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل
اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان
قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد
تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح
اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة
الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر

لانا

لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان
يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة بل يمتنع
حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء الشرط او وجود مانع ويجب في
الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة
للقادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المجتمعة
بجميع الشرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا
فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه
وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما
معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة



ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة
مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار
الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة
يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة
المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له
فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه و
آلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف
بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه
لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة
وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة
الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان
اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم

لاستحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم
لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب و
الالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها
الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين
عند ابي حنيفة رحمه الله عليه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر
هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف
الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس
القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه
صرف قدرته الى الكفر وضيّع باختياره صرفها
الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان
في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل
لان القدرة على الايمان في حالة الكفر يكون قبل
الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق
باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها

اي تكليف العاجز

اي الكفر والايمان

فلا يلزم تكليف العاجز

قدرته

هذا الطعن على الجواب

مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما
يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما
نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا
فهذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام
فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق
الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع
التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون
التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا
طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل
ايصال ما لا يطاق من العوارض

الاجسام

جواب لما

اي تخلق فينا

من القحط والطاعون والوباء ونحو ذلك

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد ... الصدور ...
١٢٧٥ وكفى بعبده

اليهم واما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على
القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى
شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال ضرورة ان المحالية اللازم تعقب المحالية
الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب
كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان المحالية كلما
يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم
وقوعه وحكمنا انه لا يلزم اي كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم
يعرض له الامتناع بالغير والا جاز ان يكون اللزوم
المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما
اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في
نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم



لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال
والله اعلم وما يوجد من الالم في المضروب
عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب
كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف فانه
هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب
القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو
الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة
والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى
قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل
آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه
ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب والانكسار
من الكسر وليسا بخلق الله تعالى وعندنا الكل
بخلق الله تعالى ولا صنع في تخليقه والاولى ان لا يقيد

بالتخليق لانه ما يستعمله مشتق لذاته لا صنع للعبد فيه
اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
لا يتمكن العبد من عدم حصوله بخلاف افعاله
الاختيارية وان المقتول ميت باجله اي الوقت
المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتج
المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات
تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ
ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول
ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة
لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون



ويكون عمره سبعين فنسبت هذه الزيادة الى تلك
الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب و
على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل
الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري
العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا
صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا
على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت
قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول
اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة
ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية

جب الآفات والأمراض والحرام رزق لان الرزق

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك

قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره

بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن الاضافة الى الله تعالى

مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام

ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك

وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون

الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله

الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام

لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان

الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه

لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم

والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى

لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب

والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل



وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما

لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا يأكل

انسان رزقه او يأكل رزق غيره لان ما قدره الله تعالى

غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما

اما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء

ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء

لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة

اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق

الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن

وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى

لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية

الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن

وقد تسند الضلالة الى الشيطان مجازا كما تسند الى

الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا

خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز

عن الضلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة
بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا
تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد
ولكن الله تعالى يهدي من يشاء
قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة
الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق
يوصل الى المطلوب حصل الوصول والاهتداء
او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد
واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات
لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام
فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى اذ فعل
بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان
لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط

وهنا اعظم العصمة والتوفيق



في الخصب والرخاء معنى لأنه ما لم يفعله
في حق كل واحد فهو مفسدة لم يجب على الله تعالى تركها
ولما بقي قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد
شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل
اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم
في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
في طباعهم وغاية متشبثهم في ذلك ان ترك
الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون
حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه
وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة
ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر
ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك
بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل

بحث عذاب القبر

او لحفظ ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى
الفلسفة الظاهرة الفساد وعذاب القبر للكافر
ولبعض عصاة المؤمنين اقصدا لبعض لان منهم
من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم
اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا
اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات
عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة
فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
والتعذيب بالذكر احرى وسؤال منكر ونكير وهما
ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن
دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت اي كل
من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور
ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا
نارا وقال النبي عليه السلام استنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام يثبت الله
الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام وقال
النبي عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر
الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث
في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى
وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر
بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا
حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز

ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة
التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه
حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات
او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه
ومن تامل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب قدرته
وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن
الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو
متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر
ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق
بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها
الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة
وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء
بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى



تعالى الموتى من القبور بان يجمع الله تعالى اجزاءهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها لقوله تعالى
ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل
يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من
النصوص القطعية الناطقة بحشر الاجساد
وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم
بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به
غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع
الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه
سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث
صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان يعادا فيهما
وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع
اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى الآخر والاجزاء الماكولة

فضلة في الأكل لا الأصلية فإن قيل هذا قول بالتناسخ
لأن البدن الثاني ليس هو الأول لما ورد في الحديث
أن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمي ضرسه مثل أحد
ومن ههنا قال من قال ما من مذهب إلا وللتناسخ
فيه قدم قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول
وإن سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا
البدن بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا
أو لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل
قاصر عن إدراك كيفيته وأنكره المعتزلة لأن
الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها
ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه قد
ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن فلا

إشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة
بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا
على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات
العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم و
للكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله
تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
وقوله تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب
حسابا يسيرا والمصنف رحمة الله عليه سكت عن
ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعما
منهم أنه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله
عليه السلام إن الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه
ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم أي
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك
قال سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته وأما الكافر والمنافقون

فينادي مناد على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا
على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق
لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من
اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء
من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة و
الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق
من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة
وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة
لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من
العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من
يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة
ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة
حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة



في بابهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا
في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج
عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل
قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في
موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن
موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء
عليهما السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة
في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض
بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين
لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل
الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة
عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز

اهلها وعند قوم باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة والكبيرة قد اختلفت
الروايات فيها وروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة
الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم و
زاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد علي
كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل
ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر الله عنها
فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية والحق انهما
اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى
ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ

هالكان لكون اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم
باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا
لا افادة في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما
المراد الدوام بانه اذا اكل منه شيء جيء ببدله وهذا
لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء
بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان
يكون المراد ان كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته
بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما
اي دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في
حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من
انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على الفناء
وذهبت الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما

لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي
هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء
التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة
حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد
المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى
ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة كافر وانه لا واسطة
بين الايمان والكفر لنا وجوه احدها ما مر من ان
حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج
المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام
على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او
كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم
اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا



كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي
ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك
بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في
القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك
مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال من ان
الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي
ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال
الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك
الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما
الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر
النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من

ما تقدم من أهل القبلة من غير توبة فالدعاء و
لهم مع العلم بأن الكبائر بعد الاتفاق على
أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين
الأول أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة
فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة
أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول
الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا
المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن و
لا كافر ولا منافق والجواب أن هذا إحداث للقول
المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة
بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني أنه ليس بمؤمن
لقوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا
يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام
لا إيمان لمن لا أمانة له وليس بكافر لما تواتر من أن



الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه
أحكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين و
الجواب أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فإن
الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل
الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن
حتى قال النبي عليه السلام لأبي ذر لما بالغ في السؤال
وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر واحتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر
كقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك
هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة
متعمدا فقد كفر وفي أن العذاب مختص بالكافر كقوله
تعالى إن العذاب على من كذب وتولى لا يصلاها إلا
الأشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء

على الكافرين الى العين فلكه والجواب انها متروكة الظاهر

للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر

والاجماع المنعقد على ذلك على ما مرّ والكفار هم

على ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله

تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا

في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه

يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى

انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين

المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل

الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع

الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له

عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا

هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا

بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن

يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او



او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة

للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في

هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر

او الكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين

الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة

والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع

دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو

فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز

من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل

للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي

والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه

كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه

وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد

جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا

على العالم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد ترجح جانب الوعيد بالنسبة الى
كل واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله
تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء
انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات
والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا
اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع
عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة
السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان
الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم
بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على



على ما مهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة
هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان
المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو
كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله
اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من
التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار وسلب الايمان
عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار خلافا
للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو
والمغفرة بدون الشفاعة اولى وعندهم لما
لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت

الشفاعة في الجملة وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين
عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى
لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسمهم بما يخصهم
لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه
انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
وهو مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة
المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتهما على
العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال انه
يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ولما
كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية

القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد أما
الأول فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب
عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى
للعفو وأما الثاني فلأن النصوص دالة على الشفاعة
بمعنى طلب العفو عن الجناية وأهل الكبائر من
المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من
غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه
قبل دخول النار ثم يدخل النار لأنه باطل بالإجماع
فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار
وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص

الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق
من الادلة القطعية على ان العبد لا يخرج بالمعصية
عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل
النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة
مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب و
صاحب الصغيرة اذا اجتنب عن الكبائر ليسوا
من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة
خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل
منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان

شاء عفى عنه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله
الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من
كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان
قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت
به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم
فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم
سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه من

التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما في قوله تعالى
حكاية وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وبالباء
كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
اى ان تصدق به وليس حقيقة التصديق ان
يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من
غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على
ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل
علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه
من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به

ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل
ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد
للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق
هذا المقام على ما ذكرته يسهل لك الطريق
الى حل كثير من الاشكالات المورد في مسئلة
الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق
بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق النبي
عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه
به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج
من عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان
التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون
الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة

بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون
والإقرار به باللسان إلا أن التصديق ركن لا
يحتمل السقوط أصلا والإقرار قد يحتمله
كما في حالة الإكراه فإن قيل قد لا يبقى
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا
التصديق باق في القلب والذهول إنما هو
عن حصوله ولئن سلم فالشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي
حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي
ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا
الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق و
الإقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار
الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام وذهب جمهور
المحققين إلى أنه هو التصديق بالقلب وإنما
الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن

تصديق القلب أمر باطن لا بد له من علامة
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله تعالى وإن لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا
ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى
أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وقال الله تعالى
وقلبه مطمئن بالإيمان وقال الله تعالى ولما يدخل
الإيمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم
ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لأسامة حين
قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه
فإن قلت نعم الإيمان هو التصديق لكن أهل اللغة
لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان والنبي عليه السلام
وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة
الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في

قلبه قلنا لا خفاء في ان المعتبر في التصديق

عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق

لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم

يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ

بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به

ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان

قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و

باليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا

اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في

انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان

ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه

وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما

كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة

كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي



لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد

على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

ومنعه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس

حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت

الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين و

المتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق

بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار

الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات

فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص

فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة

في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق

ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال

على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا

الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة

وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه و

ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله
تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع
بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط
الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن
ترك بعض الاعمال كما في قوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه
لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه
انما تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا من
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا
كما هو راي المعتزلة لا على من ذهب الى انها
ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها
عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق
المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد

الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا
نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه
باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على
زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله
انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم ياتي فرض بعد فرض
فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان
يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع
على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام
والايمان يجب اجمالا وتفصيلا ولا خفاء في ان
التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا
ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل
الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة

الأزمان لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال وفيه
نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من
الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة
ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب فإنه يزيد
بالأعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب إلى أن الأعمال
من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر
ولهذا قيل إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات
من الإيمان وقال بعض المحققين لا نسلم أن حقيقة
التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت
قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس
كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال إبراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو أن
بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة
وأطبق علماؤنا على فساده لأن أهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا

يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وإنما كان
ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها أنفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة
الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها
ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول والمذكور في كلام بعض
المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على
ما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات
بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وهذا
ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب
باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في
القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان
معرفة وهذا مشكل لأن التصديق من أقسام العلم

وهذا من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية لانا اذا قصدنا النسبة بين الشيئين
وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان
على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول
لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو
ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان
هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون
المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون



بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار
وما هو من علامات التكذيب والانكار والايمان
والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع و
الانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك
حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى
هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم
تغايرهما بمعنى لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد
بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان
هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره و
نواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
لالوهيته وذلك لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي

فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم
يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما
حكما ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله فان
قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر
في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية
بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن
بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان
تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد

المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده
فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار
يصح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان له
لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه
ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب
واحالة الامور الى مشيئة الله او للشك في العاقبة
والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى
او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله
فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا

ينبغي دون ان يقطع بالحصول لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف
حتى الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى
لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور
البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به
تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك وانا زاهد
متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى
ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج
عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله
اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم
ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى
ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن
ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر



والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد
من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر
الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول
عمره على الايمان والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في
حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى
ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد
الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن
بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة
دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله
لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين
الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته
لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق
انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة
مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما

يترتب عليه النجاة والثواب فهي في مشيئة الله تعالى
لا قطع بحصوله في الحال فلا قطع بالحصول في المآل ولا
ومن فوض الى مشيئة الله تعالى اراد الثاني وفي ارسال الرسل
جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة
العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته
ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في
صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي
هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه
من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية
والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه
بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته
وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته
فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر

الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب
ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان
ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار
دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين
للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول
الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل
وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم
يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا
جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم
باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات
لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث
لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان
من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك

كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وايدهم اي الانبياء عليهم السلام بالمعجزات الناقضات
للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد
بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق
في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان
الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك
كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا
الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل
يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في
مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان

الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول
العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا
مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه
بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس
لا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله
تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح
في العلم الضروري الحسي انه لو قدر عدمها
لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم عليه السلام
وآخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عليه السلام
فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع
بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير
وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل
عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام
فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى

النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين
احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع
كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع
تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا
عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف
ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان
بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله
تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا
لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما
هو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما انه
نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ
القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر
وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير وقد
يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين

بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة
وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة
واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال
ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال
وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد
اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن
فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء
وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم
انه يفتري عليه تعالى ثم يمهله ثلاثا وعشرين
سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على
اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر
قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم
الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع

اتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل
العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل
الصالح واظهره الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت
نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل
عليه على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى الكافة
الناس بل الى الجن والانس ثبت انه اخر الانبياء
وان نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى
فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام
بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان
شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب
احكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح
انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي
لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان
عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي

النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال عليه السلام
مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا
الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر
على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في
ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان
ذكر اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم
ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد
على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول
الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب
الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف
رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة
ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر
للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وعد
النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء

بناءً على أن اسم العدد ليس خاصاً في مدلوله بل يحتمل
الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين
عن الله تعالى لأن هذا معنى النبوة والرسالة صادقين
ناصحين لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا
إشارة إلى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن
الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ
الأحكام وإرشاد الأمة أما عمداً فبالإجماع وأما سهواً
فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل
وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً
للحشوية وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع
أو العقل وأما سهواً فجوّزه الأكثرون وأما الصغائر
فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه
ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين

وأولو العزم منهم الذين أمروا بالمجاهدة بالسيف و
غيره ثلاثة عشر نوح وهود وصالح وإبراهيم وإسماعيل
وشعيب وموسى وهرون وداود وسليمان ويحيى
وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين

اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه
هذا كله بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة وذهب المعتزلة إلى امتناعها
لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت
مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر
الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي و
بعده لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية إذا تقرر
هذا فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب
أو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن
أمكن وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وأفضل الأنبياء
محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير أمة الآية ولا
شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين

ذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه وقال ال
بقعه عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاد آدم
والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل
عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصف
بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل
عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم
بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان
قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب
الكفر فيعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في
حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من
الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل
كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة



الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح
استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وما
روت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر
ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا
يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل
في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على
انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده
ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما
التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم
التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام
واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة
والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل

كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قراءته
أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم
الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها و
بعض أحكامها والمعراج لرسول الله عليه السلام في
اليقظة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله
من العلى حق أي ثابت بالخبر المشهور حتى أن منكره
يكون مبتدعا وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني
على أصول الفلاسفة وإلا فالخرق على السماوات
جائز والأجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على
الآخر والله قادر على كل الممكنات فقوله في اليقظة
إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في
المنام على ما روي عن معاوية أنه سئل عن المعراج
فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك

أريناك إلا فتنة للناس وأجيب بأن المراد الرؤيا
بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان
مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا
وقوله بشخصه إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان
للروح فقط ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح
ليس مما ينكر عليه كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر
المعراج غاية الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا
بسبب ذلك وقوله إلى السماء إشارة إلى الرد على من
زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت
المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم إلى ما شاء الله تعالى
إشارة إلى اختلاف أقوال السلف فقيل إلى الجنة
وقيل إلى العرش وقيل فوق العرش وقيل إلى طرف
العالم فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت
المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الأرض
إلى السماء مشهور ومن السماء إلى الجنة أو العرش

او غير ذلك كما في حادثة الصحابي لانه علم ما رأى بسببه

بنفاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي

العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب

على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك

في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق

للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما

لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون

استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون

معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من

كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره

خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا

وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن

صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة

الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة

والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال

فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي

من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان

صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر

بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة

وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما

في مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد

عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو

من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء

والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب

ولقمان السرخسي رضي الله عنهما وغيرهما وكلام

الجماد والعجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية

المهم من الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية

عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه

بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل

تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك و

سماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد

رضي الله عنه اليتيم ما عن قصد به فكي باب النيل بكتاب
عمر رضي الله فاقول هذه أكثر من أن يحصى وأما
المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه
بالمعجزات فلم يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب
بقوله ويكون ذلك أي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من آحاد الأمة معجزة لكل رسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه
يظهر أي بتلك الكرامة أنه ولي ولن يكون وليًا
إلا أن يكون محقًا في ديانته الإقرار والتصديق
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له
في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي
الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليًا
ولم يظهر ذلك على يده والحاصل أن الأمر الخارق
للعادة فهو بالنسبة إلى النبي معجزة سواء ظهر ذلك
من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة إلى

إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر له ذلك
من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيًا ومن قصده
إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعًا بموجب المعجزات
بخلاف الولي وأفضل البشر بعد نبينا والأحسن أن
يقال بعد الأنبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس
بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام
إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه
السلام ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد
التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود
على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن
بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة
انتقض بعيسى عليه السلام أبو بكر الصديق الذي صدق
النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج
بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل
في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لأن

البني عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية
زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي
ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنهم
من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا
وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل
على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا
دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة
مما يتعلق عليه شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه
مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا
متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين
ابي بكر وعمر ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان
اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل
فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة

في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة
على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم
لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر
رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر
رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي
الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه و
لو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة و
لنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج
عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف
يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد
ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حياته دعا

عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي
الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى
مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة و
الزبير وسعيد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم
فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف و
رضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره
وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما

وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع
في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من
الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة و
ايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور
في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك
وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه
على رأس ثلثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء
بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء
العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا
ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء
من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلثين سنة

وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب
الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى او
على الخلق بدليل عقلي او سمعي والمذهب انه يجب على
الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا
اهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت
كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف
عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام
يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم و
سد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم
وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة
بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق
وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم

لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا
يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء
بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من
له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات
مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد
في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له
الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام
الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل
بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل
فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون
الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصي
الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا
قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل
دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء

على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم
بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم من الامام
ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم
واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغى
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم
بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا
مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما
للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند
صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد و
انحلال نظام اهل الظلم والفساد كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضى ثم ابنه

محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا
من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره
وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه
سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث
لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب اخفاء
دعوى الامامة كما فى حق ابائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا يدعون الامامة وايضا عند فساد الزمان
واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس
الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش
ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على
رضى الله عنهم يعنى يشترط ان يكون الامام قرشيا

الائمة و

لقوله عليه السلام من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا
لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار
لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج
وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا
لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله
عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من
قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة
وهاشم ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن
عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان
العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر
رضي الله عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان

قرشي لانه



عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح
بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب
وكذا عثمان رضي الله عنه لانه ابن عفان بن ابي العاص بن
امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط ان
يكون الامام معصوما لما مر من الدليل على امامة
ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته وايضا
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط
فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا
ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من
ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة
والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم

هي لطفٌ من الله تعالى يحمله على فعل الخيرات ويزجره عن
الشرّ مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا
قال الشيخ ابو منصور رح العصمة لا تزيل المحنة
وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في
نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صحّ تكليفه
بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون
افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح
الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها
خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر و
ابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه
الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم
افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى
بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان



واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب
طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال
احكام متضادة فاما في الشورى فالكل بمنزلة
واحد ثم يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة
الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله
للكافر على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات
عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن
التدبير والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي
مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته
ومعونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور

اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف
كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط
للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله
ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاضي
وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية
عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر
لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية
حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف
الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره
اثارة للفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي
رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز
قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق

ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق
لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي
فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء
بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه
ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا
خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون
خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير و
ما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف
المبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق
والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في
عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق
غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط
الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى

التصديق والإقرار والأعمال جميعاً ويصلى على كل بر و
فاجر إذا مات على الإيمان للإجماع ولقوله عليه السلام
لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة
فإن قيل أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه
فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد أن
اعتقاد حقية ذلك واجب فهذا آت في
جميع مسائل الفقه كذلك قلنا إنه لما فرغ من مقاصد
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال
والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام
وطريقة أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من
المسائل التي بها يتميز أهل السنة والجماعة من غيرهم
مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة
أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك
المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير لما روي من

من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن
فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل
أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وكقوله عليه السلام أكرموا
أصحابي فإنهم خياركم الحديث وكقوله عليه السلام الله الله في أصحابي
لا تتخذوهم غرضاً من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن
أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن
آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه
ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين
وغيرهم من أكابر الصحابة رضي الله عنهم أحاديث صحيحة وما
وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات
فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية
فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة وفسق وبالجملة
لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن
على معاوية وأحزابه لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام
وهو لا يوجب اللعن وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى

ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج
لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل
القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة
فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم
اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين
رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضاء يزيد
بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت
النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيله احادا
فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى
انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم
النبي عليه السلام بالجنة حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد
بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة

عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة
والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ونرجو لهم اكثر مما نرجو
لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد
بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر
لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل
علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر
ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن
رسول الله عليه السلام رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة
رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة

ما قلته بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار
قال الكرخي رحمة الله عليه اني اخاف الكفر على من لا يرى
المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة
فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وان ترى المسح
على الخفين ولا نحرم نبيذ التمر والجرة وهو ان ينبذ
تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث
فيه لين كما في الفقاع وكأنه نهى عن ذلك في بدء
الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا
بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة
قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء لان الانبياء عليهم السلام معصومون
مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة



ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال
نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه
افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما
دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين
على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ
غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر
من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله
تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه
العبادات الظاهرة وتكون عباداته التفكر وهذا
كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل

وأما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر وان النصوص
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل
قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية
ونحو ذلك لان الآيات هذه ليست من النص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف
فالعدول عنها اى عن الظواهر الى معان يدعيها اهل
الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة
لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة
بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال
والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم
مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات



ففيها اشارة خفية الى دقايق ينكشف على ارباب السلوك
يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال
الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام
التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة
كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى
ورسوله فمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر
استحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق
والاستهانة بها اى الاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك
من امارات التكذيب بها وعلى هذه الاصول تتفرع
ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا
فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر
والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم
لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما
فقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم

او شرب الخمر او اكلا او اكل ميتة او دم او لحم خنزير
من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال
فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما قوله
لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا
يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم
رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان
حرمة هذه ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن
اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله بما ليس
بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي
في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امراته الحائض
يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح
وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح ومن وصف
الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون



لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف او عداوة و
كذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو
لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسالونه
مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد يكفرون
جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى او عزم على
ان يامره بكفر وكذا لو افتى لامراة بالكفر لتبين من زوجها
وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله يكفر
وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا
يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة
الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع
واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون والامن من عذاب
الله تعالى كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم
الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار
يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن

من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان
او عاصياً لانه اما آمن او آيس ومن قواعد اهل
السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس
بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس
ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير
الطاعة لا يأمن من ان يخذله تعالى فيكتسب المعاصي
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب
كبيرة لزم ان يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى
ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان
اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق و
الاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر
هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية
او سب الشيخين او لعنهما او امثال ذلك مشكل

مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر
لقوله عليه السلام من اتى كاهناً فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد والكاهن هو الذي
يخبر عن الكوائن في مستقبل من الزمان ويدعي معرفة
الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة
تدعي معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له
رئياً من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من
كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل
للعباد اليه الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او
الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما
يمكن فيه ذلك ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول
القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعياً
علم الغيب لا بعلامة كفر فالمعدوم ليس بشئ ان اريد

بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان
الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم
يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا
المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي
مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعلوم او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد
الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم
اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء
لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي
بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة
وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات فيه نفع
لما كان له معنى قال عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة



من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا
شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول
الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال
الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام
الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب
وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية
فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية
اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر
من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب
للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل
ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا
رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان
العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية و
حضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون

من فتنه بالاجابة واعلم ان الله تعالى لا يجيب
الدعاء من قلب غافل لاهٍ واختلف المشايخ في
انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا
يدعو الله لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث
من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب
فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك
من المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد و
به يفتى وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة
اي من علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة



ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري
اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما
تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى
ترون قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال و
الدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام
بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف
بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر
ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وفي
الاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي
احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب
من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب
وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد
في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب
وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في ان لله تعالى

في كل حادثة حكما معينا الحكمة في المسائل الاجتهادية ما
ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى
عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني
فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه و
خفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا
خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما
الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار
الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاء فقط اي بالنظر
الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث
اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما

بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة و
الدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ولو كان
كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام
بالذكر جهة لان كلا منهما اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني
الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان وقد اشتهر
تخطئة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بعضهم
بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا

على ان الحق فيما ثبت بالنص ولهذا ذهب الرابع انه لا
تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة
او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق
هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب
من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر
افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من
عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع
بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه
السلام على جهة التعظيم والتكريم بدليل قوله
تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وقال انا



انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين و
مقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون
العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه
الى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة وبيان زيادة
علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين والملائكة من العالم وقد خص
من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء ان هذه المسئلة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
يحصل الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق
والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة
وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص

فيكون افضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه
الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل
مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة
والغضب عن ظلمات الهيولى والصورة قوية
على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها
من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية
دون الاسلامية الثاني ان الانبياء عليهم السلام مع
كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله
نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك ان
المعلم افضل من المتعلم فالجواب ان التعليم من
الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث
انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر
الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة

والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او
لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم
اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى وغيره
من الانبياء عليهم السلام والجواب ان النصارى
استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون
عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له
لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى وتبرئ الاكمه والابرص
ويحيي الموتى بخلاف سائر العباد من بني آدم فرد
عليهم بانه لن يستنكف من ذلك المسيح ولا من
هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب

لهم وكلامه ويقدروا باذن الله تعالى على افعال
اقوى واعجب من ابدان الادمية وكلا بدن واحيا
الموت والترقي والعلو انما هو في امر التجرد وظهور
من الاب والام كم
الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا
دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم
السابع في وقت العصر في ولاية
العجم في مدرسة تهمش محل
افندي عفا الله
صاحبه محمد
بن مصطفى
غفر الله لهما

كاتبنده هركم ايده دعا ايده محشرده شفاعت مصطفى
الخط باقي والعمر فاني العبد عاصي والرب عافي
تاريخ سنه الف وتسعين [illegible]
١٠٩٠

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده